

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS, SOCIALES Y DE LA EDUCACIÓN

GIZA, GIZARTE ETA HEZKUNTZA ZIENTZIEN FAKULTATEA

Graduado en Historia y Patrimonio
Historia eta Ondarean Graduatua

Trabajo de Fin de Grado
Gradu Bukaerako Lana

Joseph de Maistre: entre la Tradición y la Revolución

Estudiante / **Ikaslea**: Iñaki Nuin Tirapu

Tutor / **Tutora**: Álvaro Baraibar Echeverría

Departamento / **Saila**: Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación

Campo: Historia y Patrimonio **septiembre, 2023**



«Toda la Verdad, quienquiera que la diga, proviene siempre del Espíritu Santo.» – Santo Tomás de Aquino.

En primer lugar, a Dios Todopoderoso. A mis padres, por guiarme en el camino de la rectitud y la sencillez, y a quien les debo todo. A Alba, la luz que ilumina mi camino, por acompañarme en mis instantes más bajos. A mis amigos, por sostener mi voluntad cuando esta flaqueó. Por último, a mis adversarios, por mostrarme los vicios más mundanos y los errores que pretendo no volver a cometer.

Resumen

La Revolución Francesa ha sido un punto de inflexión en la historia del hombre. La configuración del mundo contemporáneo tiene su origen en los cambios que se produjeron en la Francia de 1789. Por ello, quienes la vivieron en primera persona tuvieron que cargar con la enorme huella histórica que dejaba este acontecimiento. Uno de aquellos testigos vivos fue Joseph de Maistre, un jurista, pensador y diplomático saboyano a quien la revolución obligó a exiliarse a Rusia. Allí, dedicó dos décadas a estudiar a diagnosticar las características de aquel fenómeno único que se estaba produciendo a pocos kilómetros de su Saboya natal, brindándonos un análisis intelectual e histórico de lo que suponía la revolución a todos los niveles. Este trabajo pretende analizar el pensamiento de Joseph de Maistre a través de los planteamientos teóricos de la configuración de una comunidad o sociedad de Ferdinand Tönnies, así como de las tesis de Hartog, Koselleck y Arendt acerca de los regímenes de historicidad, las brechas y el tiempo histórico. Para ello, la investigación se sustentará en el análisis de la obra del conde de Maistre y su comparativa con los planteamientos teóricos de fuentes secundarias.

Palabras clave: Joseph de Maistre; Régimen de historicidad; Comunidad; Revolución; Providencia.

Abstract

The French Revolution marked a point of no return in the history of mankind. The formation of the contemporary world had its origin in the changes that happened in France after 1789. Therefore, those who experienced it firsthand had to bear the enormous historical mark that this event left. One of those living witnesses was Joseph de Maistre, a Saboyard jurist, thinker and diplomat who was forced by the revolution to go into exile to Russia. There, he spent two decades studying the characteristics of that unique phenomenon that was taking place not very far away of his native land, providing us with an intellectual analysis of the historical meaning and consequences of the revolution at all levels. This work seeks to analyse the thought of Joseph de Maistre through the theoretical approaches of the configuration of a community or society by Ferdinand Tönnies, and the thesis of Hartog, Koselleck and Arendt about the *régimes d'historicité*, the gaps and the historical time. In order to do this, the research will be based on the study of the work of the Count of Maistre and its comparison with the theoretical approaches of secondary sources.

Keywords: Joseph de Maistre; *Régime d'historicité;* Community; Revolution; Providence.

Índice

1 Introducción

La Revolución Francesa de 1789 propició el inicio de una serie de cambios en el paradigma de la estructura social existente hasta entonces. El agitado abandono de las dinámicas y relaciones sociales que existieron en el sistema del Antiguo Régimen y sus estamentos hacia el modelo de sociedad industrial que se implanta durante el largo siglo XIX ofrecieron nuevas concepciones tanto del mundo como del tiempo histórico, no sin resistencia por parte de ciertos sectores de la sociedad, como el sanfedismo napolitano, el campesinado de la *Vendée* francesa o el movimiento carlista en España. Así como el desarrollo intelectual, filosófico y científico del siglo XVII resultó clave para la consolidación futura del pensamiento ilustrado, la revolución y sus consecuencias propiciaron también la reacción y la aparición del pensamiento contrarrevolucionario, que tenía el "horizonte de expectativas" del que hablaba Koselleck en el pasado (Koselleck, 1993, págs. 336-337).

Entre estos pensadores, algunos de ellos centraron su crítica en el radicalismo de la revolución francesa, y apostaron por la reforma, como lo fue el británico Edmund Burke. Otros, desde una visión trinitaria y absolutista, rechazaron de pleno este nuevo modelo y defendieron la recuperación del Antiguo Régimen, como lo fueron los vizcondes de Bonald y Chateaubriand. De todos ellos, el que resultó más influyente para el pensamiento contrarrevolucionario fue el saboyano Joseph de Maistre. El conde de Maistre dedicó toda su obra en torno a una idea: la Providencia. La idea maistreana de la Divina Providencia y cómo esta condiciona al hombre entrelaza, a su vez, con el concepto de Tradición, que constituye la piedra angular del pensamiento conservador y tradicionalista contemporáneo, y tiene a su vez una herencia cultural que podría remontarse hasta la Antigüedad.

En el presente trabajo de investigación, profundizaré sobre la etimología de la palabra o idea de 'tradición' y de los pilares que sustentan la reflexión desde la historia intelectual: su relación entre el hombre y el colectivo, y el vínculo con los cambios asociados a la percepción del tiempo histórico. Para ello, me sustentaré principalmente de la obra del conde de Maistre, en tanto que pueda ser considerado el primero de los autores del pensamiento contrarrevolucionario en su visión tradicionalista, y añadiré los postulados de otros pensadores, tanto contemporáneos al conde como posteriores, con la finalidad de responder qué es, a qué hace referencia y qué constituye la Tradición.

1.1 Estado de la cuestión

La investigación en torno a la figura del conde de Maistre se ha centrado en el análisis tanto de su figura, como personaje, y el contexto sociopolítico que vivió, como en el estudio y comprensión de su ideario filosófico-intelectual. En líneas generales, se trata de una línea historiográfica de redacción simultánea en tres idiomas, véase, inglés, francés, y español respectivamente, que podría englobarse dentro de una línea historiográfica mayor, correspondiente a la historia intelectual de Francia de los siglos XVIII y XIX. Dentro del estudio de su figura, ha de destacarse el profundo trabajo elaborado por

el profesor Richard Allen Lebrun, de la Universidad de Manitoba. Lebrun es autor de *Joseph de Maistre: An Intellectual Millitant* (1988). En este trabajo, Lebrun recupera la figura del conde a través de una biografía que es el resultado de un trabajo continuado desde que presentase en Ottawa su primer trabajo sobre la figura política de Maistre: "Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre" (1965). El artículo en cuestión, en menor medida, actúa como una primera aproximación en profundidad a las complejidades intelectuales que plantea el estudio del conde de Maistre. En sendos trabajos, y especialmente en la monografía de 1988, Lebrun arroja una visión del pensamiento del conde dividida en dos periodos; por un lado, los escritos elaborados por el conde de Maistre previos a la invasión francesa de Saboya de 1792, y por otro, el periodo que transcurre desde 1792 hasta su muerte en 1821, en el cual se desarrolla la mayor parte de su obra.

De manera simultánea a la obra de Lebrun, se ha de destacar las aportaciones de la historiografía francesa de Saboya, principal promotora del estudio de su compatriota gracias a la difusión de la *Revue des Études Maistriennes,* una revista científica en francés publicada por la Universidad de Saboya. Dentro de estas publicaciones, puede distinguirse dos diferentes aproximaciones. La primera de ellas, elaborada por los historiadores franceses entre 1975 y 1997 aproximadamente, no inciden directamente en su pensamiento tanto como en lo que supone la persona del conde de Maistre tanto para el pensamiento católico contemporáneo como para la corriente de pensamiento contrarrevolucionario, pero siempre con una visión global y comparativa con otros autores contrarrevolucionarios, como Charles Maurras. De entre los autores, el más destacado de este periodo es Jean-Louis Darcel, que a su vez es responsable de las reediciones contemporáneas en francés de las principales obras del conde. Tras este primer periodo, se percibe un cambio de paradigma historiográfico en torno a finales de los años noventa y principios del siglo XXI hasta la actualidad, con una investigación sobre la figura del conde propiamente dicha y su pensamiento, así como aspectos epistemológicos, lingüísticos y o filosóficos presentes en su obra. En este periodo, debe resaltarse las aportaciones de Lebrun y nuevamente de Darcel a las publicaciones de la revista con artículos muy relevantes como "Joseph de Maistre dans le monde anglophone", publicado en 2001. Este artículo y otro más elaborado por el canadiense forman parte, a su vez, de su monografía *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence, Selected Studies*, publicado también ese mismo año, así como la elaboración como editor y traductor de la base de datos *InteLex*, un portal digital de recopilación de la obra de Joseph de Maistre traducida al inglés.

En cuanto a la historiografía de origen hispano, mucho más reciente que las dos anteriores, destaca el trabajo elaborado por la profesora Carolina Armenteros, de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra de Santo Domingo (PUCMM), quien publicó en 2011 su monografía *The French idea of History: Joseph de Maistre and his heirs, 1794-1854* (2018), y a la que se le debe una aproximación hacia el conde saboyano y su relación con la historiografía. En esta obra, Armenteros afronta dos

caminos distintos, que son, por un lado, la idea del tiempo histórico que plasmó de Maistre en sus obras durante su exilio en la Rusia del zar Alejandro I (entre 1802 y 1817), y el pensamiento histórico de los académicos franceses de la primera mitad del siglo XIX. Puede entenderse el trabajo de Armenteros en esta obra como un primer acercamiento a interpretar los textos del conde desde la perspectiva histórica, algo que sin duda supone un avance para su estudio desde la historia intelectual y de las ideas. Armenteros ha colaborado en varias ocasiones con Lebrun en monografías y artículos que entrelazan el estudio del conde con la historia intelectual francesa, como son *The new enfant du siècle: Joseph de Maistre as a Writer* (2010), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment* (2011) y un artículo conjunto titulado *Spirituality*, *Politics and the Maistrian Moment: Reflections on Themes from The French Idea of History* (2014), que desglosa y rechaza algunos de los mitos en torno a la figura del conde que ya se han matizado en las publicaciones anteriores, como su consideración como un "contra-ilustrado" o un absolutista empedernido.

1.2 Marco teórico e hipótesis de partida

Dejando a un lado la línea de investigación sobre la figura del conde, la principal novedad que busca aportar este trabajo de investigación pasa por profundizar en dos aspectos: la estructura social que plantea Joseph de Maistre (es decir, el sistema maistreano), y un concepto como «pesimismo antropológico de De Maistre». Este concepto puede definirse como la "creencia maistreana de la incapacidad fáctica e intelectual del hombre para recuperar el pasado ideal a través del futuro inmediato por el descenso del peso de la religión católica en la política y la consecuente eliminación de límites morales que restringían anteriormente la acción del Mal y el pecado" utilizado por Antonio Fornés Murciano como resultado de un análisis comparativo entre Joseph de Maistre y Donoso Cortés (Fornés Murciano, 2011). Para entender y analizar el modelo social que propone el saboyano, se hace necesario una aproximación teórica hacia las diferencias sociológicas (y, sobre todo, filosóficas) entre *comunidad* y *sociedad*, y quien mejor ha tratado este tema ha sido el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, que en 1887 publicó su obra magna: *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunidad y Sociedad,* literalmente). A Tönnies se le debe la diferenciación de los tipos de relaciones sociales existentes entre una sociedad de individuos, propia del mundo surgido con la primera industrialización, y una comunidad de familias, o unidades familiares, que corresponde a un mundo más cercano al Antiguo Régimen.

Por otro lado, este término al que se ha calificado como el «pesimismo antropológico de De Maistre» solo es comprensible si se parte desde las tesis que planteó François Hartog en su obra *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias en el tiempo* (2007), que aborda un concepto clave para entender este pesimismo con el que se define al conde, que es el de brecha (*gap*). La noción de *gap* o brecha, es un término que Hartog recoge de Hannah Arendt y su obra *Between Past and*

Future, donde lo define como un «interregno en el tiempo histórico, en el que se cobra conciencia de un intervalo en el tiempo que está totalmente determinado por cosas que no existen y por cosas que todavía no existen» (Hartog, 2007, pág. 24) El objetivo de partida para esta investigación es el análisis del pensamiento de Joseph de Maistre en torno a los conceptos de individuo y colectivo con los fundamentos teóricos de Tönnies y confrontarlo con el marco de los regímenes de historicidad que propone Hartog, vislumbrando y analizando ese *gap* del que habla el autor francés a través de la obra del conde.

2 La figura del conde de Maistre

Joseph de Maistre es un jurista, ensayista, intelectual y filósofo saboyano nacido en la Chamberí del año 1753, en el extinto reino de Piamonte, y actualmente ubicado en Francia, proveniente de una familia de condición de baja nobleza. Fue educado en su niñez por los jesuitas, quienes influyeron mucho en la formación de su pensamiento, y a quien trató de favorecer durante su estancia en San Petersburgo (Lebrun, 1988). Su *alma mater* fue la Universidad de Turín, donde adquirió conocimientos como jurista, oficio que practicó durante buena parte de su vida hasta el año 1792. Es durante los años universitarios en Turín en los cuales en los cuales De Maistre comenzó a reflexionar en cada vez mayor profundidad acerca de las cuestiones religiosas, algo que, como apunta Lebrun, ya lo marcaba en sus inquietudes de juventud (Lebrun, 1988). A ello únase su temprana afiliación a la Logia de masones de Chamberí[1], de la cual formó parte durante este periodo y que pudo afectar inicialmente en su fama como pensador tras los sucesos de 1789.

Es a partir de este año, por los sucesos que ocurren en el reino vecino, que podría situarse el inicio de una transformación intelectual hacia posiciones más radicales, entendiendo por radicales no una defensa a ultranza de un régimen monárquico absolutista, sino una oposición hacia lo que veía que estaba ocurriendo en Francia. Llegados a este punto, es necesaria hacer la siguiente puntualización: Joseph de Maistre era un reaccionario, un hombre cuyo pensamiento se sitúa en el tradicionalismo intelectual, pero no era necesariamente un ultramonárquico[2] (Armenteros, 2018). A diferencia del vizconde de Bonald, que sí era un absolutista convencido, la posición que toma el conde de Maistre es la de un reaccionario, *id est*, la de oponerse política e intelectualmente a un suceso que ha perturbado el orden previo, en este caso, a la Revolución francesa. Si bien hasta 1789, en sus notas se podía entender que las posturas que sostenía el saboyano oscilaban en torno a posturas moderadas (Osés

[1] Las primeras logias de masonería en Italia aparecieron a mediados del siglo XVIII, bajo el auspicio de la Gran Logia de Londres. En el reino piamontés, las principales logias se establecieron en Chamberí y Turín respectivamente.

[2] Merece la pena recuperar la posición que sostiene Armenteros, que no es otra que la urgente necesidad de reelaborar los estudios sobre el conde en el mundo académico hispanoparlante, principalmente por la severamente errónea comprensión que se ha hecho sobre su obra.

Gorraiz J. M., 2001, págs. 125-126) (entendiendo como moderadas a posturas a medio camino entre los promotores del Iluminismo y los defensores del absolutismo anterior), la extensión de la revolución hacia las tierras italianas y su consecuente exilio a Lausana y San Petersburgo marcaron el devenir de su evolución intelectual, claramente visible desde las posturas que mantiene en la primera de sus magnas obras, que no es otra que *Consideraciones sobre Francia*, hasta su zénit en *Las Veladas de San Petersburgo*. Es, *de facto*, esta obra junto con el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* y *Sobre el Papa* las que describen en mayor detalle toda la línea de pensamiento del conde, aunque por diferentes puntos. Si bien *Ensayo sobre el principio generador* versa sobre, valga la redundancia, el origen de la soberanía y el papel del hombre, aquella obra que más interesante parece de cara a determinar no ya únicamente el papel del hombre en la naturaleza, sino la articulación tanto de los fundamentos arcaicos (entiendo arcaico como su similar en griego; *ἀρχαϊκός,* 'original; de los orígenes') es *Las Veladas de San Petersburgo*, que con esta consideración puede interpretarse como una teodicea.

2.1 Síntesis del pensamiento maistreano

A nivel ideológico, su pensamiento se podría definir como la reacción al pensamiento moderno, y a la defensa de la Divina Providencia como génesis de la naturaleza y la sociedad o, recurriendo a Tönnies (1947, págs. 25-26), la comunidad que forma el Estado, o *gemeinschaft*. Es, además, un pensamiento que se opone fervientemente a las ideas revolucionarias que se extendieron por Europa a partir de 1793, y que beben directamente de la Ilustración, la causante de todos estos males que, en su opinión, sufren los tiempos que él vive. Jesús M.ª Osés Gorraiz recopiló en un artículo de 1993 palabras del propio Joseph de Maistre refiriéndose a los ilustrados, a quienes culpa de lo ocurrido en Francia:

> «quisieron colocar el Estado bajo el signo de la razón. Espíritus formados en las disciplinas clásicas, convencidos por otro lado del progreso indefinido del espíritu humano, estiman que están en posición de sustituir los prejuicios, tradiciones, las supersticiones de los siglos pasados por un orden fundado sobre la razón y válido, por tanto, para todos los pueblos de la Tierra». *(Osés Gorraiz J. M., 1993, pág. 229)*.

De Maistre no se mantiene únicamente en la crítica a la revolución francesa, sino que plantea que esta comunidad a la que hace referencia ha de someterse y dejarse guiar por los preceptos que dicta la Divina Providencia, que no es sino la Verdad revelada, que emana directamente del Creador, de Dios. Es decir, existe un conocimiento que es dado al hombre por el Creador, que le permite conocer con detalle el buen hacer de los que los precedieron en el tiempo, como los legisladores clásicos (Solón, Licurgo, Dracón...), y que le guía en el buen hacer de los tiempos que viven en el presente, de tal manera

en que no erren a la hora de redactar leyes, pues se encuentran asistidos por el conocimiento de la divinidad[3].

Téngase en consideración que el papel que el conde de Maistre otorga al individuo está en consonancia con otros autores contrarrevolucionarios[4] (mal llamados, a veces, conservadores, pues son dos cosas muy distintas). El pensamiento contrarrevolucionario consideraba que el individuo no podía gozar de la libertad que pensadores ilustrados y revolucionarios como Voltaire o Condorcet respectivamente creían que podía alcanzar. Todo lo contrario; los pensadores contrarrevolucionarios entienden que el individuo no puede (ni debe) ignorar las tradiciones de gobierno y actuación pasadas (como así lo indicaba Burke), los designios del Altísimo a la hora de configurar una estructura social como era el Antiguo Régimen y un único horizonte de expectativas válido (como defendió Bonald), o las leyes naturales que el Creador había implementado en el mundo y la asistencia que Él había brindado a quienes redactan las primeras leyes de hombres, que es la tesis del conde. Por ello, las tesis que plantea el conde, entendidas dentro del contexto histórico y político que vivió, no son una excepción a la norma, sino que se encuentran dentro de los límites filosóficos que esta corriente de pensadores mantuvo en aquellos años.

3 La relación entre individuo, comunidad y sociedad a través de la obra del conde

3.1 El estilo narrativo-expositivo de Joseph de Maistre en la literatura intelectual francesa

A la hora de comprender a una figura intelectual de la talla del conde de Maistre, han de establecerse una serie de precauciones. La primera y más importante es que Joseph de Maistre, como escritor, es un hombre de gran cultura y con un estilo de escritura en prosa muy cuidado y con mucha fuerza. Alphonse de Lamartine, hombre fuerte de la futura Segunda República Francesa y quien emparentó por lazos políticos con el propio Joseph de Maistre, mantuvo correspondencia durante sus últimos años en San Petersburgo, calificando su estilo:

> alma cruda, pero grandiosa; de inteligencia incivilizada [rebelde, no dócil], pero extensa; de estilo tosco, mas cautivador. [...] Su fe, a la que a menudo calificaba con la

[3] Este alegato que se extrae de la obra del conde de Maistre no es baladí. La creencia de la asistencia divina a los grandes legisladores se ha trasladado hasta nuestros días. Dentro de la Iglesia católica, esta idea que se puede ver en la mente del saboyano ha dado pie a los intensos debates del Concilio Vaticano I que convocó Pío IX en 1869 y que dieron, como resultado, la doctrina de la infalibilidad del Papa *ex cathedra*.

[4] Gambra aclara, en su edición de *Consideraciones sobre Francia*, que el conde de Maistre fue considerado por algunos sectores de la sociedad de entonces como alguien liberal, de acuerdo con sus actividades como masón y por sus viajes en globo aerostático con su hermano Xavier (1955, págs. 24-25)

> etiqueta de sofisma y le confería la actitud de paradoja, era sincera, sublime y muy fértil para su vida[5] *(Armenteros & Lebrun, 2010, págs. 5-6)*.

En cualquier caso, sepárese las opiniones que tuvo Lamartine con respecto a su estilo y uno podrá corroborar que verdaderamente el estilo de Joseph de Maistre es propio de un intelectual con gran conocimiento del mundo antiguo y de las religiones, pero también consciente de los tiempos en los que vivió, de tal manera que combina una recuperación de ejemplos anteriores a su tiempo como figuras bíblicas o clásicas como Nimrod[6] o Pitágoras para la reafirmación de los argumentos expuestos. En este caso, y aludiendo a la tradición bíblica que asocia a Nimrod con la rebelión contra Dios, Joseph de Maistre usa su ejemplo para hacer una crítica a los filósofos ilustrados, los cuales «nos han dicho: *los siglos no nos hacen falta*: os harán falta y mucho; porque ahí está la época del diluvio para ahogar todas las fábulas de la imaginación» (Maistre, 1855, págs. 54-55).

3.2 El individuo maistreano

Una lectura de los siglos XVII a XIX, desde la historia intelectual, nos informará de que los principales autores tienen como punto de debate y reflexión el papel que adquiere el individuo frente al colectivo, ya sea llamado comunidad, sociedad o Estado. Joseph de Maistre no es una excepción en este aspecto, y también dedicó el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* a explicar las capacidades, obligaciones y responsabilidades que el hombre ha de tener con respecto al colectivo al que pertenece.

El conde de Maistre, a la hora de identificar a su individuo, entiende que este está sometido a los designios de una fuerza superior, que no es otra que Dios, de quien proviene la Divina Providencia, y que escapa a la comprensión del hombre. Es más, no solo reconoce y confirma la existencia de Él, sino que a su vez entiende que el hombre no posee capacidad de creación o decisión sobre las leyes y los mecanismos naturales (Maistre, 1809, pág. 43). Puede entenderse que el conde de Maistre asume la condición de acción del hombre como algo mecánico, no como un proceso orgánico o natural. Resulta muy provechoso para el estudio sobre el individuo detenerse en este punto, pues esta breve introducción que define el individuo maistreano ya ha sido planteada con anterioridad a Joseph de Maistre, aunque con diferente matiz. Esta distinción entre el Creador y la criatura (o *creatura*, si recurrimos al arcaísmo) ya fue pronunciada en una de las muchas sesiones de intenso debate que

[5] Es conveniente matizar, como acertadamente hace Lebrun en su obra que, si bien Lamartine pueda acertar con las características de la prosa del conde, no así en las actitudes que se le reconocen. Lebrun apunta, prudencialmente, que parece poco creíble que la fe católica de Joseph de Maistre fuese endeble. Primero, por las obvias significaciones de su obra, y segundo porque ello contradice los estudios que se han hecho sobre él a lo largo de todas sus etapas literarias, y en este trabajo de investigación se ha considerado, en vista a sus obras, que la posición de Lebrun es la más acertada con este respecto.

[6] Nimrod es el nombre en hebreo de un personaje bíblico del Génesis asociado al mito de la torre de Babel y a la fundación de las primeras ciudades y el primer reino tras el Diluvio universal de Noé.

tuvieron lugar en los días que transcurrió el Concilio de Nicea I, y aluden directamente a San Atanasio, obispo de Alejandría en aquellos días. San Atanasio defendió arduamente, durante el Concilio de Nicea I, la consustancialidad de Cristo con respecto a Dios Padre, y lo separa de las posturas arrianas que lo entienden como un ente creado, una creatura. San Atanasio entiende que la creatura, en tanto que es creada (originalmente se define como engendrada), no puede actuar ni contra el Creador, ni con capacidad de ignorar o transgredir las leyes con las que el Creador ha construido el mundo (Williams, 2002, pág. 97). No sería descabellado ni aventurado creer que Joseph de Maistre, gracias a su extenso conocimiento de la doctrina católica y a su educación jesuita, haya encontrado inspiración en las tesis planteadas por San Atanasio primero, y Santo Tomás después. A la fecha de redacción de este trabajo de investigación, no parece existir una línea de investigación que indague acerca de la continuidad de estas hipótesis. Podría considerarse, en este caso, que las tesis sobre el individuo que establece *a priori* el conde de Maistre son la elaboración, en mayor profundidad, de una concepción del individuo católico, no tanto el individuo según la intelectualidad contrarrevolucionaria.

En *Ensayo sobre un principio generador*, Joseph de Maistre responde a aquellas cuestiones que explican cuál es el papel del individuo, del colectivo, y cuál es la función y origen del Estado. De Maistre no se queda con la posición del individuo cristiano sometido al arbitrio y reglas del Creador, sino que le confiere capacidades para actuar, pero teniendo en cuenta que «las voluntades reunidas podrán formar a lo sumo un *reglamento*, mas no una *ley*, lo cual supone manifiesta y necesariamente una voluntad superior a la que obedecer.» (Maistre, 1809, págs. 18-19). Es necesario detenerse en este punto para hacer una puntualización; Joseph de Maistre, como muchos otros autores de la Edad Moderna que han escrito acerca del papel del individuo, atribuye los verbos *crear* y *engendrar* inversamente a como hoy en día puede entenderse. Engendrar (*ingenerāre,* 'Dar vida a un ser') es una atribución que el saboyano implícitamente atribuye a Dios, mientras que la creación (*creāre*, 'producir o construir algo nuevo'), aunque pueda parecer similar, no lleva consigo la necesidad de que lo *creado* sea vida.

Existen pautas en el pensamiento del conde de Maistre que pueden conducir, certeramente, a pensar que el hombre, según la idea que plantea en *Ensayo de un principio generador*, no posee la capacidad de tomar parte en los posibles cambios políticos que ocurran durante la historia, porque «cuanto más se examine el influjo de la acción humana en la formación de las constituciones políticas, tanto más se convencerá cualquiera de que ella solo entra de un modo infinitamente subordinado […].» (Maistre, 1809, págs. 24-25). No obstante, este apartado, además de reforzar la idea del hombre como partícipe mecánico (que no orgánico) de los procesos naturales, se convierte en una crítica también frente a la postura ilustrada, en tanto que no es el hombre el que cambia la Historia, sino que es la Historia la que condiciona al hombre. Ello responde a dos argumentos de peso; por un lado, la capacidad del Creador que engendra las leyes que rigen este mundo; por otro lado, el peso que, tanto

de manera implícita como de manera explícita, otorga Joseph de Maistre a la Tradición, que no es posible entenderse de otra manera que no sea como "el peso histórico, moral y religioso de la toma de decisiones, acciones y configuraciones del sistema social que han regido los tiempos y espacios del hombre", y que no puede ser ignorado, puesto que esos "superhombres" que en el pasado tomaron estas decisiones estuvieron asistidos por la divinidad, y no puede ignorarse. Porque el individuo no solo ha de obedecer las leyes que Dios ha impuesto sobre los hombres; tampoco no puede ignorar, ni por potestad ni por voluntad, a las leyes no escritas que surgen de sus designios («puede decirse, con igual verdad, *que el hombre lo hace todo y no hace nada.*») (Maistre, 1809, págs. 29-30).

Uno puede observar estos alegatos que hace el conde y creer, por ello, que no se encuentran diferencias entre las posturas defendidas por el saboyano y las de su contemporáneo, el vizconde de Bonald, quien sí era un absolutista convencido, pero no es así. El individuo maistreano se encuentra en una posición muy limitada en cuanto a su capacidad de hacer, pero no significa que no puede. El pensamiento que ha dejado escrito en sus obras deja entrever que el libre albedrío, siendo quizás el más importante de los principios de la Cristiandad, se convierte en una norma implícita. El hombre puede y debe actuar, no se encuentra reducido a condición de esclavo, y de Maistre reconoce que el individuo está capacitado para crear instituciones con las que regirse, y que estas serán útiles, salvo que «no estén sostenidas por la mano que sostiene todas las cosas; es decir, si no se la consagra de un modo especial en su origen» (Maistre, 1809, págs. 66-67). No es casualidad que de Maistre entienda, en su concepción del hombre, que este tenga tantas limitaciones al mismo tiempo que se le brinda libre albedrío, lo que demuestra que el saboyano nunca negó que el individuo tuviese libertad de actuación dentro de sus propias limitaciones, ni tampoco el colectivo. Para el saboyano, el hombre se encuentra dentro de una batalla aún mayor que llevan a cabo las fuerzas del Bien y del Mal. ¿A qué responde esta definición del Mal que se puede ver en su obra? En las *Veladas de San Petersburgo*, el Mal se manifiesta a través de los crímenes y las enfermedades.

> …así como delitos, son *actuales* y *originarios, accidentales, habituales, morales y veniales*. […] hay crímenes que tienen nombres distintos en todos los idiomas, como el asesinato, el sacrilegio o el incesto, y otros que pueden designarse por términos generales, tales como los de fraude, injusticia, violencia, malversación, etc. *(Maistre, 1855, pág. 37)*.

Es fundamental detenerse a analizar esta definición que da Joseph de Maistre sobre el Mal y los crímenes, porque si uno analiza, de manera global, toda su obra (y en primera instancia ese es el objetivo de esta investigación), comprende con estas líneas todo lo esbozado anteriormente. ¿Por qué el hombre está sometido a la autoridad divina? Porque puede caer en la tentación, y por tanto en el Mal. ¿Por qué la Providencia es la que designa los caminos? Porque el hombre puede sucumbir al Mal (en este caso, los crímenes y las enfermedades) y equivocarse; Dios, sin embargo, al poseer la

omnisciencia y actuar por el Bien, no se equivoca. ¿Por qué las instituciones humanas y políticas que existan han de consagrarse al ser superior? Porque de no hacerlo, pueden ser fruto del Mal o de las malas intenciones, y entonces fracasarán, y no merece la pena desafiar lo natural para un proyecto que con toda seguridad desaparecerá, pues es un ejercicio de arrogancia supino y, de nuevo, originario del Mal, convertido en soberbia. ¿Por qué no hay necesidad de redactar las leyes, y mucho menos las constituciones? Porque son implicaciones naturales, que están implícitas en el conocimiento del hombre, y que no necesitan justificación alguna, porque son Palabra de Dios u obra de Dios. Son incuestionables por aquellos hombres virtuosos que existen, y en los momentos en los que ha sido cuestionado, es por asistencia y caída en el Mal (recuérdese que el Mal hará que ello fracase). ¿Por qué hubo, en la Antigüedad, quienes redactaron leyes? Porque lo hicieron asistidos por la divinidad, con lo cual hicieron piedra (que no papel) las leyes que Dios les ha dictado (de la cual la más importante es la Biblia, que no es sino la Palabra de Dios que nos ha sido concedida), y que por tanto sirven al Bien. Es decir, que aquellas leyes promulgadas por hombres que no han sido elaboradas en asistencia con la divinidad, y que tratan de ignorar o desafiar a las leyes naturales, son leyes perversas, maléficas, o en el mejor de los casos, ignorantes. Es decir, que todo cuando ha provenido de los designios de la Revolución francesa, como pudo ser la Constitución de 1793, o la creación de la Convención, o todos los sucesivos gobiernos y leyes creados (que no engendrados) y promulgados a partir de la ejecución de Luis XVI y de la abolición de la nobleza y otros cargos por parte de una serie de individuos, herederos del planteamiento ilustrado, no es sino un sinsentido donde el Mal ha querido triunfar, y ha sustituido todo lo enumerado anteriormente por papeles, que en este caso no tienen valor. En otras palabras, lo que atenta contra la Tradición es fruto del mal. Todo lo que se haga debe de insertarse dentro de la Tradición como un crisol de siglos de historia y de leyes.

Podría hacerse una síntesis en torno a cuál es el papel del individuo maistreano, en el marco intelectual que él plantea, y la respuesta sería relativamente corta y simple: el opuesto al que hayan planteado los revolucionarios franceses. Porque, como ya se puede apreciar en las innumerables menciones que hay tanto por autores secundarios como Armenteros, Lebrun o Darcel como por los textos propios del conde, lo que da lugar a su transformación intelectual y a la creación de toda su obra política y filosófica es la Revolución francesa. En definitiva, todo constituye una respuesta (más precisamente un "toque de atención") contra los excesos de la revolución.

3.3 Comunidad frente a sociedad: la visión del conde

Previo al análisis sobre la sociedad o la idea de la colectividad que plantea el conde de Maistre (que no se encuentra explícitamente explicada en su obra), es necesario detenerse a explicar, en primera instancia, la metodología de Tönnies para la explicación del funcionamiento de las sociedades y las comunidades.

Ferdinand Tönnies fue un sociólogo alemán de la segunda mitad del siglo XIX, que dejó para la posteridad una de las obras fundamentales para el estudio de las estructuras sociales, titulada *Gemeinschaft und Gesellschaft* ('Comunidad y Sociedad'). La distinción entre comunidad y sociedad no es caprichosa, sino que una u otra poseen diferentes relaciones interpersonales y para con el colectivo que condicionan, a su vez, aspectos mayores como la división del trabajo, los roles familiares e individuales e incluso la participación política. En las tesis que defendió el sociólogo alemán, entendió que el hombre (como ser humano, como *homo*) requiere de la elaboración de relaciones de cualquier índole con otras personas para funcionar en la naturaleza, que no deja de ser una recuperación del concepto del hombre como animal social que ya explicó Aristóteles (el ζῷον πολῑτῐκόν; 'Zoon politikón'; 'animal cívico') y que ha estado presente en la filosofía y la sociología más de un siglo antes de que Tönnies escribiese su obra. Aristóteles (1988) se refirió al *zoon politikón* con lo siguiente:

> Es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es, por naturaleza, un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. *(Liber I, 1253a, líneas 2-8).*

Dicho esto, las relaciones que el hombre puede establecer para con el colectivo pueden ser de dos tipos: positiva o negativa. Téngase en cuenta que cuando Tönnies habla acerca de la positividad o negatividad no lo hace con alusiones hacia una valoración personal, sino al tipo de vinculación personal que exista en ellas. Tönnies entiende por relación personal positiva aquella en la cual existe una vinculación afectiva positiva (es decir, una implicación personal) y una iniciativa del individuo por relacionarse en torno a estos mecanismos. De la misma manera, una relación que establezca el hombre para con un conjunto que no tenga esta implicación personal, pero que sea idílicamente posible y de la que teóricamente forma parte de un conjunto sería una relación negativa. Las relaciones personales positivas de las que habla dan lugar a las estructuras familiares, al hogar, que actúa como una unidad. Tönnies definió esto como que «toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad. La sociedad es lo público, el mundo.» (Tönnies, 1947, págs. 19-20).

¿Cuál es, entonces, la gran diferencia entre la *gemeinschaft* y la *gesellschaft*? La *gemeinschaft* puede considerarse como el estado de relaciones sociales que estableció el hombre de manera natural y que existió desde los tiempos más remotos hasta el advenimiento de la *gesellschaft*, que no sería otra cosa que la sociedad industrial del capitalismo liberal del siglo XIX (Tönnies, 1947, págs. 24-25). La *gemeinschaft* requiere de relaciones primarias establecidas a través de los tres tipos básicos de interacciones (parentesco, vecindad o amistad), y es precisamente la amistad la que requiere del vínculo más ligero y difuso de las tres. Así definió Tönnies a la "amistad espiritual":

> …localidad invisible, ciudad y asamblea mística que, como si estuviera animada de una intuición artística, es una voluntad creadora viva. […] son las que tienen menos carácter orgánico […], las menos instintivas, y están menos determinadas por la costumbre que las de vecindad; son de índole mental; […] parecen basarse en la casualidad o en la libre elección. *(Tönnies, 1947, págs. 34-35)*

Con esta cita acerca de la "amistad espiritual" de Tönnies se puede entender, y no sería descabellado, que esta es la manera de explicar del teutón la formación de la nación (al menos, de la idea de nación romántica).

¿Qué tipo de relaciones interpersonales concebía Joseph de Maistre en su obra y en su pensamiento? Previo al análisis, es necesario aclarar que es bastante infrecuente encontrar explicaciones explícitas de Joseph de Maistre respecto a esta diferencia de estructuraciones sociales colectivas, pero en sus escritos queda muy claro que, implícitamente, conocía y trabajó acerca de esta diferencia. El conde rehúye del desarrollo de ideas explícitas por la propia coherencia con su pensamiento. Es decir, que sería contradictorio criticar la plasmación en papel de leyes y soberanía si, al mismo tiempo, él tiene que dejar escritas sus propias ideas, que se basa en defender el orden natural y la Providencia, y eso no se puede escribir, sino que se debe de inferir al leer su obra.

Por ejemplo, si uno se detiene a analizar el concepto de autoridad de Tönnies —«califico yo de dignidad o autoridad una fuerza superior ejercida por el bien del sometido…» (Tönnies, 1947, pág. 31) —, inequívocamente va a poder asociar este concepto de la autoridad en la *gemeinschaft* hacia la soberanía que otorga Dios que ya defiende el saboyano:

> De aquí es que todo buen sentido […] ha buscado en todas partes la sanción de las leyes en una potestad superior al hombre, ya sea reconociendo que la soberanía viene de Dios, o ya venerando ciertas leyes no escritas como emanadas de Él. *(Maistre, 1809, págs. 19-20)*

Más ejemplos acerca de la *gemeinschaft* en la obra maistreana puede encontrarse en los primeros capítulos de *Consideraciones sobre Francia*, que es el mejor ejemplo para el autor a la hora de describir la idea que tiene para denominar y entender el conjunto de la población (a la que habitualmente llama "pueblos", que no "naciones"). Joseph de Maistre, a la hora de hablar del colectivo, evita en reiteradas ocasiones hacer el uso de la palabra *sociedad* para referirse al conjunto, en tanto que, como identificó Tönnies años más tarde y otros tantos pensadores tanto liberales como contrarrevolucionarios durante ese siglo, una sociedad no puede entenderse de otra manera que no sea la agrupación de un número indeterminado de individuos que no necesariamente han de compartir los lazos de parentesco, amistad o vecindad de los que hablaba el alemán. Todo lo contrario; de Maistre se refiere a la colectividad como *pueblos.* Usa el plural y no el singular porque para él no son una

entelequia, sino un conjunto de personas entrelazadas por estos vínculos que, implícitamente, mencionan necesarios en la *gemeinschaft*. De hecho, puede reconocerse que Joseph de Maistre no se pronuncia, al menos de manera explícita, en ninguna de sus obras a favor de una configuración de una sociedad al estilo del Antiguo Régimen, sino que al leerse entre líneas uno percibe que esta sociedad conllevaría, necesariamente, una equiparación de los privilegios, por su nulidad *de facto* y *de iure*, de todos los segmentos de la población (nobleza, clero, tercer estado…) (Armenteros, 2018, págs. 9-10). Todo lo contrario, entiende que ha de existir una equiparación entre el conjunto y que solo una aristocracia divinizada ha de regir la sociedad (Fornés Murciano, 2011). Esta idea de la 'aristocracia divinizada' proviene, con total seguridad, de los fundamentos políticos de la filosofía plantónica y aristotélica de *ἀριστοκρατία* como un gobierno de individuos excelsos en sabiduría, virtud personal, y experiencia vital.

Para de Maistre, *pueblo* no es sino el conjunto que se identifica de uno u otro nombre gracias al espíritu colectivo y a las tradiciones, y es aquí donde se puede apreciar una coincidencia con las tesis de Tönnies. (Tönnies, 1947, págs. 29-30). No es francés aquel que nace en Francia, sino aquel que asocia a sí mismo las tradiciones y el espíritu que el reino de Francia representa, tal y como lo definió en *Consideraciones*:

> …lo que usted sentía cuando estaba en Francia; es esa mezcla de libertad y de autoridad, de leyes y de opiniones, que hacía creer al extranjero súbdito de otra monarquía, cuando viajaba por Francia, que estaba bajo un Régimen distinto al suyo. […] que posee un elemento teocrático que le es propio y le ha dado mil cuatrocientos años de duración. […] Racine, hijo, dirigía este hermoso verso al Rey de Francia, en nombre de su ciudad de París: Bajo un Rey ciudadano*, todo ciudadano* es *rey*. […]de un francés se decía*:* es un gran *ciudadano. (Maistre, 1955, págs. 160-161)*

Llama mucho la atención el uso de la palabra *ciudadano* por parte de Joseph de Maistre. En francés, *citoyen* no responde únicamente al concepto de ciudadanía contemporáneo. Todo parece indicar que el uso que el saboyano hace de la palabra es más cercano al concepto de ciudadanía griega[7]. En esta definición queda claro que no se especifica que los deberes y los derechos hayan de ser iguales, ni que sea una ciudadanía extensible a todos. Parece, más bien, que el *citoyen* corresponde a quien toma parte del servicio público y las instituciones francesas y a constituir como sujeto de derecho civil, y no encaja realmente con la definición moderna de *ciudadano* (Wiktionnaire).

En resumen, puede considerarse que el deber de un *citoyen* francés, según Joseph de Maistre, es no renegar de lo que ha significado Francia, haciendo alusión a la crítica revolucionaria constante. Y

[7] El portal *Wiktionnaire*, versión francesa del diccionario *online* llamado *Wiktionary*, define al *citoyen* como un «hombre libre perteneciente al cuerpo civico de las ciudades de la Grecia antigua». En *Larousse*, la primera definición de *citoyen* corresponde a «[De la Antigüedad] persona que disfruta del derecho a ciudadanía».

es que es necesario recordar que uno de los fundamentos que se establecen en la revolución francesa es la idea de *tabula rasa*, que viene a significar 'pizarra en blanco' y que es una alusión por parte de los intelectuales revolucionarios para tomar la iniciativa y crear, de cero, un nuevo sistema.

4 La ruptura entre la Tradición y la sociedad industrial contemporánea

El conde de Maistre encontró en la revolución francesa la hecatombe que sacudió los cimientos del Antiguo Régimen, y también del horizonte de expectativas que él había conocido, y que hasta ahora la humanidad tenía como único escenario posible. Joseph de Maistre, sin embargo, no deja de ser un reaccionario. Un reaccionario, contrario a lo que ha llegado hasta nuestros días debido a su significado político: no es alguien que quiera volver al pasado, sino quien se levanta en oposición contra una serie de cambios que, en su opinión, conducen a la nada, a la ausencia de significado. Si se recuerda el concepto de *tabula rasa* que pretendían aplicar los revolucionarios franceses, el reaccionario es aquel que se oponía a la pérdida del valor y el significado del régimen y el sistema que había anterior (en este caso, el Antiguo Régimen), pero con una certeza: el pasado está perdido.

4.1 Los regímenes de historicidad: terminología y conceptos

Un análisis que resulta novedoso en torno a la obra de Joseph de Maistre es su análisis no tanto como la figura intelectual que representa, sino a través de la experiencia vital que tuvo en sus días. Existe una característica común entre los principales pensadores contrarrevolucionarios (Bonald, Burke, en menor medida Chateaubriand…), que también se encuentra presente en la obra del conde, que es la constatación del inicio de una nueva era. Es decir, todos estos autores, que han conocido como punto último de referencia sobre el que alzar la mirada al sistema del Antiguo Régimen, son plenamente conscientes de que están presenciando el fin de un sistema y el inicio de una nueva configuración del mundo. En este momento sería conveniente matizar que, como han demostrado los estudios más exhaustivos del siglo XIX y XX como los que elaboró en su día Eric Hobsbawm en 1962, 1987 y 1994 respectivamente, los cambios estructurales que supuso la llegada del mundo contemporáneo industrial no fueron inmediatos, y en ocasiones fueron tardíos en estados como la Rusia de los zares o en la propia España. Sin embargo, puede decirse sin demasiadas dificultades que estos cambios no presentan ninguna amenaza de regreso al sistema del Antiguo Régimen más allá de los años treinta del siglo XIX, con los ejemplos del carlismo español y del miguelismo portugués. Dicho de otra forma, que por mucho que unos pocos pudiesen desearlo así, la Revolución francesa había constituido ese antes y después con el que se comenzaba este trabajo, y había creado una brecha o *gap* que, vista con perspectiva, resultaba ser abismal.

Sobre este concepto de la brecha y el cambio tan profundo que supone 1789 ha trabajado el historiador francés François Hartog. El profesor Hartog es el principal investigador en torno al concepto *regímenes de historicidad*, acuñado a su vez por él mismo, y sobre el que transcurre la mayor parte de

su obra académica. Resulta imprescindible detenerse a analizar a Hartog en relación con la que puede considerarse como su obra más influyente, que es *Régime d'historicité* (2002), y en la cual el historiador francés se detiene a estudiar el método de articulación temporal-histórica del pasado, presente y futuro. La razón fundamental de su valor reside en que, para Hartog, hay dos fechas claves en las que es imprescindible un análisis a fondo: 1789 y 1989 (Hartog, 2007, págs. 21-22). Hartog entiende que 1989 constituye un punto en el que el tiempo se cuestiona a sí mismo por la caída del Muro de Berlín, la desaparición paulatina del bloque del Este y su culminación con la disolución de la Unión Soviética en la Navidad de 1991. Así como el final de lo que se conocía hasta 1789 hizo que el nuevo modelo de progreso entendiese que el pasado ya no era el horizonte sobre el que encontrar las respuestas, la aparición del arsenal nuclear como nuevo tipo de armamento en 1945 y los sucesos de 1989 llevaron a una reflexión acerca de dónde situar el nuevo horizonte de expectativas: el pasado ya no sirve, y el futuro es más incierto que nunca, por lo que la única respuesta válida era el presentismo permanente, que es a donde conduce Hartog su reflexión.

De la obra de Hartog es necesario extraer la noción de *gap* y de lo que él denomina *régimen de historicidad*. Cabe, por tanto, preguntarse lo siguiente: ¿qué es un régimen de historicidad? Hartog entiende que un régimen de historicidad es una herramienta que permite al historiador preguntarse y reflexionar acerca de las relaciones que establece el hombre con los tiempos, tanto los que vive como los pasados o futuros (Hartog, 2007, pág. 38). Es una "herramienta heurística" con la que analizar no tanto el tiempo *per se* sino aquellos eventos[8] que han supuesto un punto de ruptura muy claro y profundo, y en el cual la Revolución francesa constituye el mejor ejemplo. Hartog recupera la noción de *tiempo histórico* que elaboró Reinhard Koselleck (de quien se considera discípulo intelectual suyo) como el espacio, entendido como «distancia, entre el campo de la experiencia y el horizonte de expectativas [donde] el tiempo histórico se engendra por la tensión entre ambos» (Hartog, 2007, págs. 39-40). La experiencia y las expectativas, en un constante diálogo histórico, marcan la diferencia entre los tiempos de la Historia; puede darse la circunstancia de que las expectativas se repitan, pero la experiencia siempre es acumulativa y exponencial, y aún con todo la experiencia determina las expectativas concebidas. (Koselleck, 1993, pág. 340)

Este concepto, que puede resultar un tanto paradójico, es la clave y la síntesis para la correcta comprensión tanto del pensamiento de Chateaubriand (a quien Hartog somete a estudio) como para el análisis metodológico hacia los tiempos de Joseph de Maistre. Es esta idea del *gap* la que permite al investigador la reflexión en torno al «pesimismo antropológico de De Maistre».

[8] El uso de esta palabra y no el de *acontecimientos* viene marcado porque, si se analiza en perspectiva historiográfica la obra de Hartog, puede apreciarse influencias de la historia multidisciplinar de Febvre y los Annales. Su obra no deja de ser la aplicación de una herramienta para analizar las crisis del tiempo histórico desde la historia de las mentalidades.

Chateaubriand entendió, mejor que ninguno de sus contemporáneos, que los tiempos que él mismo estaba viviendo constituían el *gap* del que hablará Arendt y que correspondían a un *régimen de historicidad*. A través de su estudio, Chateaubriand quiso entender el fenómeno que supuso la revolución a través del ejemplo y el paralelismo con el pasado, entendiendo así la Historia a la manera antigua o clásica (Hartog, págs. 98-99), y tratando así de aplicar un tiempo que pudiese comprender, un tiempo que sirva de ejemplo para entender los acontecimientos que suscitaron en su vida la revolución. Recuérdese que la revolución trajo, en tiempos de la Convención Nacional, un intento de reconstrucción de una religión y moral estatalizadas inspiradas en el mundo clásico, pero totalmente desprovistos de las características originales.

El *régimen de historicidad* de Hartog se plantea en Chateaubriand a través de percibir que la Revolución americana ha abierto un horizonte totalmente nuevo de posibilidades a sus presentes, y que este horizonte nuevo ha plasmado una mirada distinta, basada en el principio ilustrado del progreso constante, que hace depositar las esperanzas hacia lo que está por venir.

4.2 Joseph de Maistre y los regímenes de historicidad: un análisis del mundo moderno

El análisis brindado a Chateaubriand con respecto a sus postulados con la revolución francesa tiene cierto paralelismo con la idea del Mal en el conde. En el apartado *El individuo maistreano*, se ha dedicado una breve explicación al papel que juega el Mal en la obra de Joseph de Maistre, y resulta conveniente extenderse, en mayor detalle, sobre estas tesis planteadas anteriormente. La posición que el conde toma con respecto al Mal es muy clara. El Mal actúa en la obra del saboyano como la constatación de la imperfección del hombre, como alegoría al Pecado original, que es la pérdida del Paraíso por la caída en la tentación de la serpiente, y también la reafirmación del límite de sus capacidades; no puede crear constituciones ni estados ni nada por sí mismo. Ello no deja de ser una crítica a la revolución como encarnación del ataque contra todo lo preexistente (Fornés Murciano, 2011, pág. 243), pero también sirve (y, de hecho, así se puede leer en su obra de manera implícita) al saboyano como una constatación de que tampoco era el Antiguo Régimen una suerte de idilio paradisíaco, sino que llevaba consigo la inseparable cadena que recordaba a los hombres que habían perdido el Paraíso en tiempos antediluvianos, y que ello conllevaba convivir con el pecado y el dolor que trae consigo –«Todo hombre, en calidad de hombre, está sujeto a las desgracias de la humanidad»– (Maistre, 1855, pág. 29):

> Lo que más impresiona [de la Revolución francesa] es esa fuerza arrolladora que derriba todos los obstáculos. Su torbellino arrastra como si fuera paja todo lo que la fuerza humana ha podido oponerle: nadie ha resistido impunemente a su marcha. […] la Revolución francesa conduce a los hombres y no es conducida por ellos. *(Maistre, 1955, págs. 66-67).*

Desde el punto de vista filosófico, Chateaubriand y el conde de Maistre no son muy diferentes entre sí. Algunos de esos matices son las posturas que ambos tienen con la idea del hombre salvaje de Rousseau. Hartog recoge una explicación sobre los viajes a América de Chateaubriand como una búsqueda de ese hombre antiguo en concordia con la naturaleza (pese a que no la encuentra, de ahí la crisis existencial del escritor bretón). Por el contrario, Joseph de Maistre se posicionó en contra del hombre natural o salvaje a través de la tesis del pecado original de San Agustín. San Agustín definió el pecado original como la constatación de la mortalidad (Armenteros, 2018, pág. 223) del hombre, y que de no haber ocurrido hubiese conducido al ser humano hacia la santidad. Es decir, todo lo planteado por Joseph de Maistre sobre la existencia del Mal, el pecado original y los crímenes es una refutación hacia el buen salvaje de Rousseau. ¿Sería posible comparar la metáfora del hombre natural rousseauniano con el hombre del paraíso y la figura de Adán? Parece poco probable que Rousseau tuviese en consideración este ejemplo, pero se puede ver que a pesar de la oposición de Maistre a Rousseau, los elementos místicos de uno y otro guardan mucho más en común que los que mantiene con Chateaubriand.

En cuanto a las tesis que propone Hartog para Chateaubriand, en Joseph de Maistre se observa cómo entiende a la revolución como el punto donde se produce el *gap* que describe Arendt, y que correspondería, a grandes rasgos, con la fase de «El Terror» (1793-1794). Este sería el punto donde el tiempo histórico se rompe, si aplicásemos lo enunciado por Arendt. Para el saboyano, la naturaleza de la revolución no cambiaba; era siempre la misma, destructiva y arrasadora, según él:

> [La Revolución francesa] ha recorrido, sin duda, un periodo en el que todos los momentos no se parecen; sin embargo, en su carácter general no ha variado jamás y en su propio origen ya demostró lo que debía ser. Fue cierto delirio inexplicable, una impetuosidad ciega, un escandaloso desprecio hacia todo. lo que se supone que es *respetable entre los* hombres; […] y aún hoy, observen como el crimen sirve de base a todo este andamiaje republicano. *(Maistre, 1955, pág. 119)*.

Esta cita resulta fundamental para ver con claridad cómo tanto Chateaubriand como Joseph de Maistre supieron leer mejor que ninguno de sus contemporáneos que ya nada volvería a ser igual. Koselleck entiende que existe un punto donde no existen expectativas, porque es algo inesperado o que hasta entonces no se había ocurrido. Cuando un evento histórico no es esperado y rompe con las expectativas existentes, lo que surge de ello es una nueva experiencia (Koselleck, 1993, págs. 341-342). En el desarrollo de esta nueva experiencia es donde se produce el *gap* que define Arendt y que Hartog recoge en su obra magna. La idea de la nueva experiencia de Koselleck se refuerza, simultáneamente, con la propia visión que tiene el conde de Maistre con respecto al gobierno francés republicano, al que le presupone una corta duración por ser un gobierno surgido de la violencia y que actúa *contra natura*,

pero que inequívocamente ha sabido sacudir exitosamente los cimientos de un "viejo orden" para sustituirlo por un "nuevo orden". La constatación, por tanto, de la muerte de este viejo orden y del *régimen de historicidad* que presencian Chateaubriand y de Maistre está, por ejemplo, en el reinado de Luis XVIII, en el que se trata de recuperar las instituciones del Antiguo Régimen sin éxito, porque es el propio rey quien tiene que ceder ante las presiones de un incipiente grupo de liberales que no están dispuestos a renunciar las conquistas que había supuesto, para ellos, el estallido de la revolución.

De Maistre difiere con Chateaubriand en cuanto al qué hacer una vez se había formado este abismo, y cómo actuar en un mundo donde el pasado ya no podía ofrecer las respuestas al nuevo horizonte que se había abierto para las nuevas sociedades industriales. Chateaubriand concluye que no hay herramientas intelectuales para este nuevo mundo, pero el saboyano entiende que, al igual que ocurrió en los sucesos bíblicos, una vez perdido el Paraíso, es necesario convivir con el pecado. De Maistre ya sabía que el hombre convivía con el pecado en el Antiguo Régimen y antes de la revolución francesa, pero es que ahora era esa configuración social perdida el símil del Paraíso y la nueva sociedad industrial el equivalente a la convivencia del pecado. La única respuesta que cabe para él es la redención del individuo a través del sacrificio (Armenteros, 2018, págs. 304-305). Debe entenderse este sacrificio no como el acto de inmolarse a modo de protesta contra el nuevo régimen, sino desde una interpretación puramente cristiana. El sacrificio maistreano es un concepto que remite, por simplificarlo, al retorno metafóricamente cristiano a las catacumbas. A un retorno en el que no es viable la queja amarga y sufrida de la pérdida del pasado como horizonte de referencia, y que la única salida a ello es el cumplimiento de las costumbres y comportamientos del viejo orden dentro de la esfera privada. En un país profundamente católico como era Francia, y donde la iglesia todavía poseía una enorme influencia sobre un sector muy amplio de la población, las muestras de esta "resistencia" al nuevo mundo industrial se manifiestan a través de actos simbólicos o de actuaciones individuales. Armenteros señala, como ejemplo, a la extensión del culto de masas al Sagrado Corazón, un culto que hasta entonces no se había planteado de esa manera (Armenteros, 2018, págs. 306-307).

Conforme vayan pasando las décadas y la tumultuosa historia de Francia durante la primera mitad del siglo XIX[9], la fuerza de los movimientos de resistencia intelectual y cultural al nuevo régimen (que en ciertos aspectos recuerdan a los movimientos de resistencia protestantes y católicos contra los monarcas del siglo XVII por su naturaleza y motivación) se irán debilitando, más si cabe, mientras que los resortes del nuevo orden se van asentando con cada vez más fuerza, especialmente a partir de 1848 y aún más con el Segundo Imperio.

[9] Francia trató de restaurar la monarquía del Antiguo Régimen sin cambiar las estructuras sociales revolucionarias, lo que suponía recuperar la tensión propia del régimen de historicidad que plantea Hartog. Pese a que sí hay un efectivo retroceso hacia los modos del viejo orden durante el breve reinado de Carlos X, su derrocamiento y la llegada de la Monarquía de Julio de Luis Felipe de Orleans puede considerarse como el definitivo afianzamiento del modelo socioeconómico liberal-industrial en reino *cristianísimo*.

De todo lo expuesto puede extraerse, a modo de conclusión o síntesis global, que la presencia de los conceptos de *gap* y del *régimen de historicidad* que extrajo Hartog de Chateaubriand son aplicables analíticamente en la obra de Joseph de Maistre, aunque con claras diferencias. De Maistre, al igual que el francés, supo ver casi desde el inicio de los acontecimientos que el resultado de aquellos cambios iba a resultar irreversible, porque estaba sacudiendo los cimientos de una civilización que había comenzado a establecerse muchos siglos antes por algo que, a su juicio, equivalía a la nada, a una suerte de nihilismo existencial.

5 Conclusiones

El estudio sobre la figura de Joseph de Maistre ha sido muy exhaustivo en las últimas décadas, aunque siempre como un campo de investigación de nicho, muy concretado en unas pocas figuras muy destacadas, como son Lebrun, Darcel o Armenteros. Se trata de un personaje al que se le ha malinterpretado sistemáticamente catalogándolo como un "ultramonárquico" y "absolutista", y es evidente a ojos de cualquier investigador que estas etiquetas tan categóricas y contundentes admiten miles, sino millones de matices. Joseph de Maistre es un pensador tan tradicional, desde el punto de vista intelectual y social, que incluso al final de su vida cree convencido que el único gobierno en consonancia con las leyes naturales y que se guía constantemente por la Providencia (es decir, el único válido) es aquel que lleve al representante de Dios en la Tierra, que no es otro que el Papa. Es decir, que reniega del gobierno absolutista de un rey para apostar por un gobierno superior pontificio que controle y se enfrente a los monarcas:

> … los Papas han restringido la acción de los soberanos, han protegido a los pueblos, han concluido con su sabia intervención las disputas temporales, amonestado a príncipes y naciones por el incumplimiento de sus deberes, y castigado con el anatema aquellos magnos crímenes que no han podido impedir. *(Maistre, 1850, pág. 180)*

Fue una figura que, de no haberse cruzado en su camino la Revolución francesa, probablemente hubiese sido uno más entre los pensadores de época ilustrada, y no hubiese pasado a la Historia como lo que fue. La revolución despertó en él a un animal político que dedicó las siguientes dos décadas a plasmar, negro sobre blanco, los desmanes y las consecuencias que estaba suponiendo, en el hombre, las acciones llevadas a cabo por la Asamblea Nacional, la Constituyente, y especialmente por la Convención Nacional. A diferencia de Chateaubriand o Bonald, él nunca defendió explícitamente el Antiguo Régimen *per se*. No porque abogase por la reforma, como Burke, o porque coincidiese con el ideal revolucionario, como Condorcet, sino porque era consciente de que el Antiguo Régimen era lo anterior, que tenía significado porque era la herencia de unos antepasados guiados por la Divinidad a través de la asistencia divina y los designios ineludibles de la Providencia, pero que inequívocamente

estaban condicionados por la existencia del Mal y el pecado, porque el paraíso ya había sido perdido mucho tiempo atrás, desde el mismo día en que Eva mordió la manzana. Es un hombre de gran complejidad, que no deja explicito su pensamiento, y que solo se puede extraer una vez se es conocedor de las circunstancias personales que vivió. No defiende exactamente una vuelta al Antiguo Régimen de la Edad Moderna, sino la formación de una comunidad o *gemeinschaft* que vive en consonancia con las leyes naturales, que se deja guiar por la Providencia, donde todos son igual de súbditos (o libremente esclavos) de un ser superior, pero donde aspiran a vivir en virtud y buen uso del libre albedrío que Dios les ha otorgado, y donde no caben los privilegios de ningún tipo porque todos son hombres nacidos en pecado y en consonancia, hijos de la obra de Dios. Esta comunidad maistreana recuerda, de hecho, más a una suerte de "comunalismo" premoderno que solo podría ser aplicable a nivel local, en pueblos de pequeño tamaño.

El estudio que lleva a cabo Hartog sobre los regímenes de historicidad que él aplica en Chateaubriand es igualmente trasladable al saboyano, pues implícitamente puede entenderse, con su obra, que es consciente de los cambios que están ocurriendo en Francia. Al mismo tiempo, y conforme van pasando los años, se percatará de que no será posible, que la revolución ha supuesto una brecha entre el pasado y el presente, y ahora el pasado no da las respuestas a las circunstancias que viven, ni tampoco se han creado las nuevas opciones para lo que está por venir. Por mucho que sus contemporáneos se esfuercen en recuperar en 1815 los resortes del viejo orden, Joseph de Maistre sabe que el mundo surgido del pecado original y de leyes naturales se ha perdido, y que ahora toca sacrificarse y aceptar que los hombres vivirán un nuevo orden. Un nuevo orden individual, mecánico e industrial, donde la única batalla que se puede presentar, mientras se espera al Juicio Final y la salvación de los justos, es el mantenimiento de las costumbres religiosas, culturales y sociales tradicionales dentro de la comunidad familiar, que es el único órgano de estructuración social donde el Estado liberal e industrial contemporáneo no ha accedido todavía.

Además de fuente de conocimiento histórico sobre la revolución, Joseph de Maistre constituye la modernización ilustrada de los pensamientos que, en su día, recogieron grandes próceres de la Iglesia Católica como San Agustín, San Atanasio, o Santo Tomás de Aquino. Por ello, la conclusión a este trabajo de investigación no es otra que la imperiosa necesidad de reelaborar nuevos estudios en torno a esta figura llena de mitos y sobre la que se han arrojado auténticos anacronismos y sinsentidos. Sus posiciones, enmarcadas dentro del tradicionalismo intelectual y de una defensa teológica de la organización social, son resultado de una profunda reflexión basada en la observación de la naturaleza y, en consecuencia, de la naturaleza del hombre. El hombre, según el conde, está sujeto a unas leyes naturales, lo que inequívocamente lleva a concluir que todo orden antinatural, mecánico y artificial, algún día, perecerá, porque la Divina Providencia, rectora del tiempo, acabará imponiéndose por su propio peso. El Bien acabará triunfando sobre el Mal, y la Virtud sobre el Pecado. El reloj que rige los

tiempos de lo artificial se romperá, y lo natural prevalecerá porque, para él, no responde a los deseos del hombre, sino de Dios mismo.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1961). *Between Past and Future.* The Viking Press. Retrieved from https://pensarelespaciopublico.files.wordpress.com/2014/02/hannah-arendt-between-past-and-future.pdf

Aristóteles. (1988). *Política.* (M. García Valdés, Trans.) Gredos. Retrieved from https://bcn.gob.ar/uploads/ARISTOTELES,%20Politica%20(Gredos).pdf

Armenteros, C. (2014). Spirituality, Politics and the Maistrian Moment: Reflections on Themes from the French Idea of History. *History of European ideas*, 1-12. doi:http://dx.doi.org/10.1080/01916599. 2014.981966

Armenteros, C. (2018). *La idea francesa de la historia. Joseph de Maistre y sus herederos.* Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Armenteros, C., & Lebrun, R. (2010). *The new enfant du siècle: Joseph de Maistre as a Writer.* Centre for French History and Culture of the University of St. Andrews. Retrieved from https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/847

Armenteros, C., & Lebrun, R. (2011). *Joseph de Maistre and the legacy of the Enlightenment.* University of Oxford. Retrieved from https://www.voltaire.ox.ac.uk/publication/joseph-de-maistre-and-legacy-enlightenment/

Catalán, M. (1999). Joseph de Maistre, guardián del jardín oscuro. *Res publica*(3), 159-167. Retrieved from https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/45591/1/JOSEPH%20DE%20MAISTRE,%20GUARDIAN%20DEL%20JARDIN%20OSCURO.pdf

Cioran, E. (2020). *El mayor enemigo de Europa y otros textos escogidos de Joseph de Maistre.* Elpaseo.

Díez, L. G. (2005). Joseph de Maistr: el despotismo del pecado original. *Historia y Política*(13), 27-48. Retrieved from https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-12/26766luisgonzalodiezhyp13.pdf

Fornés Murciano, A. (2011). Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés. *Hispania Sacra, LXIII*(127), 235-260. Retrieved from https://core.ac.uk/download/pdf/236012479.pdf

Hartog, F. (2007). *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias en el tiempo.* (N. Durán, & P. Avilés, Trans.) Universidad Iberoamericana.

Hobsbawm, E. (1962). *La Era de la Revolución, 1789-1848.* (F. Ximénez de Sandoval, Trans.) Crítica. Retrieved from http://resistir.info/livros/hobsbawm_la_era_de_las_revoluciones_1789_1848.pdf

Hobsbawm, E. (1987). *La Era del Imperio, 1875-1914.* (J. Faci, Trans.) Crítica. Retrieved from https://www.proglocode.unam.mx/sites/proglocode.unam.mx/files/HOBSBAWM%20Eric,%20La%20Era%20Del%20Imperio,%201875-1914.pdf

Hobsbawm, E. (1994). *Historia del siglo XX. 1914-1991.* (J. Faci, J. Ainaud, & C. Castells, Trans.) Crítica. Retrieved from https://introhistoria13.files.wordpress.com/2012/08/hobsbawm-historia-del-siglo-xx-l.pdf

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado.* Paidós Ibérica. Retrieved from http://www.hechohistorico.com.ar/archivos/Filosofia_de_la_Historia/reinhart-koselleck-futuro-pasado.pdf

Lebrun, R. (1965). Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre. *Publications sériées de l'Université d'Ottawa*, 140-175. Retrieved from https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/240176

Lebrun, R. (1988). *Joseph de Maistre: An Intellectual Millitant.* McGill-Queen's University Press. Retrieved from https://archive.org/details/josephdemaistrei0000lebr/mode/2up

Maistre, J. d. (1809). *Ensayo sobre el principio generador de constituciones políticas y demás instituciones humanas.* Imprenta Javier Gadea.

Maistre, J. d. (1819). *Cartas a un caballero ruso sobre la Inquisición Española, por el conde José de Maistre.* Edición de Francisco Magallón. Retrieved from https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=463486

Maistre, J. d. (1850). *The Pope.* (A. M. Dawson, Trans.) COX & WYMAN. Retrieved from https://ia902805.us.archive.org/31/items/popeconsideredin00mais/popeconsideredin00mais.pdf

Maistre, J. d. (1855). *Las Veladas de San Petersburgo.* (N. Malo, Trans.) Bilbioteca de Autores Católicos.

Maistre, J. d. (1872). *Letres D'un Royaliste Savoisien a ses compatriotes, précédées D'une Adresse de quelques Parens des Militaires Savoisiens a la Convention Nationale des Français.* Bibliotheque Nationale de France. Retrieved from https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62577457.texteImage

Maistre, J. d. (1955). *Consideraciones sobre Francia.* Ediciones Rialp. Retrieved from https://archive.org/details/ConsideracionesSobreFranciaJosephDeMaistre/page/n1/mode/2up

Maistre, J. d. (1975). *The Pope. His Relations with the Church, temporal sovereignties, separated churches and the cause of Civilization.* (A. M. Dawson, Trans.) Howard Fertig. Retrieved from https://www.nlx.com/collections/81

Osés Gorraiz, J. M. (1993). Joseph de Maistre: un adversario del estado moderno. *Revista de Estudios Políticos, abril-junio 1993*(80), 225-245.

Osés Gorraiz, J. M. (2001). Maistre y la Constitución. *Historia y Política*(05), 123-144. Retrieved from https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/historia-y-politica/numero-05-enerojunio-2001/maistre-y-la-constitucion-1

Platón. (1988). *República.* (A. Del Pozo Ortiz, Trans.) Gredos. Retrieved from https://posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Plat%C3%B3n_Rep%C3%BAblica.pdf

Tönnies, F. (1947). *Comunidad y Sociedad.* (J. R. Armengol, Trans.) Losada. Retrieved from https://ia600604.us.archive.org/30/items/ComunidadYSociedadFerdinandTonnies/Comunidad%20y%20sociedad%20-%20Ferdinand%20Tonnies.pdf

Wiktionnaire. (n.d.). *Wiktionnaire, Le diccionaire libre.* Retrieved agosto 25, 2023, from https://fr.wiktionary.org/wiki/citoyen

Williams, R. (2002). *Arius: heresy and tradition.* Wm. B. Eerdmans.